Collection **Ouverture philosophique**
dirigée par Dominique Chateau et Bruno Péquignot

Une collection d'ouvrages qui se propose d'accueillir des travaux originaux sans exclusive d'écoles ou de thématiques.
Il s'agit de favoriser la confrontation de recherches et des réflexions qu'elles soient le fait de philosophes "professionnels" ou non. On n'y confondra donc pas la philosophie avec une discipline académique ; elle est réputée être le fait de tous ceux qu'habite la passion de penser, qu'ils soient professeurs de philosophie, spécialistes des sciences humaines, sociales ou naturelles, ou… polisseurs de verres de lunettes astronomiques.

Dernières parutions

Gérard NAMER, *Le contretemps démocratique,* 2002.
Arnaud DEWALQUE, *Heidegger et la question de la chose,* 2002.
Howard HAIR, *Pourquoi l'éthique ?La voie du bonheur selon Aristote*, 2003.
Pascal DAVID et Bernard MABILLE (sous la dir.), *Une pensée singulière – Hommage à Jean-François Marquet*, 2003.
Vanessa ROUSSEAU, *L'Alimentation et la différentiation des sexes*, 2003.
Zoran JANKOVIC, *Au-delà du signe : Gadamer et Derrida. Le dépassement herméneutique et déconstructiviste du* Dasein *?*, 2003.
Salomon OFMAN, *Pensée et rationnel*, 2003.
Robert FOREST, *Critique de la raison linguistique*, 2003.
Dominique MASSONAUD, *Courbet scandale, Mythe de la rupture et modernité*, 2003.
Essam SAFTY, *La Psyché humaine*, 2003.
Jean BARDY, *Regard sur « l'évolution créatrice »*, 2003
Pierre Taminiaux, *« Surmodernités : entre rêve et technique »*, 2003
Andrée CATRYSSE, *Les Grecs et la vieillesse, d'Homère à Épicure*, 2003
Régine KAMINSKI, *Genèse du logique dans la Phénoménologie transcendantale de Husserl*, 2003.
Thomas PAINE, *Le siècle de la raison*, 2003.
Romain LAUFER, Armand Hatchuel (coordonné par), *Le libéralisme : l'innovation et la question des limites,* 2003.
Philippe RIVIALE, *Proudhon, la justice contre le souverain,* 2003.

Ivan Broisson

NIETZSCHE ET LA VIE SPIRITUELLE

UCL
Bibliothèque de philosophie
Collège D. Mercier
Place du Cardinal Mercier 14
B-1348 Louvain-la-Neuve

L'Harmattan
5-7, rue de l'École-Polytechnique
75005 Paris
FRANCE

L'Harmattan Hongrie
Hargita u. 3
1026 Budapest
HONGRIE

L'Harmattan Italia
Via Bava, 37
10214 Torino
ITALIE

© L'Harmattan, 2003
ISBN : 2-7475-4449-4

Que soient grandement remerciés Madame le Professeur Nathalie Frogneux, qui a supervisé le présent travail avec une rare disponibilité, montrant toujours la même exigence dans ses directives et la même précision dans ses remarques,

Monsieur le Professeur Emilio Brito y Lanzada, qui a éclairé cette étude de très précieux conseils,

Monsieur le Professeur Paul Valadier, pour l'attention qu'il lui a prêtée,

ainsi que tous les professeurs qui, au cours des années, m'ont enseigné la philosophie.

I.B.

INTRODUCTION

Il sera question, dans la présente étude, du rapport de Nietzsche à la « vie spirituelle », expression désignant traditionnellement l'ensemble constitué par l'ascétique et la mystique. Nietzsche ayant toujours considéré le versant affirmatif de sa philosophie comme premier par rapport à son versant critique, c'est le versant affirmatif de sa réflexion sur la vie spirituelle qui sera étudié dans ces pages.

Cet aspect de la philosophie de Nietzsche fut peu traité jusqu'à présent, de sorte que le considérer de façon systématique constitue en soi un travail digne d'intérêt. L'intérêt s'accroît encore, si l'on voit que le simple fait d'aborder la question invite à nuancer bon nombre d'idées couramment admises sur la philosophie de Nietzsche en général. Si nous trouvons chez Nietzsche une véritable préoccupation pour la vie spirituelle, et plus encore si nous découvrons que cette préoccupation tenait une place de choix dans sa pensée et dans sa vie, alors nous ne pouvons plus affirmer que Nietzsche était un *athée fanatique*, fermé à toute réflexion positive sur le sacré, ou qu'il professait un *hédonisme* rejetant toute règle de vie au nom du plaisir. Nous verrons dans les chapitres qui suivent que le sentiment du sacré décrit par Nietzsche, portant vers quelque chose qui n'est ni l'esprit ni la matière, fonde ses spéculations sur la nature profonde du monde, ce qui, en le distinguant évidemment de l'idéalisme, le distingue tout autant du *matérialisme*. Nous verrons que l'expérience nietzschéenne du sacré induit des conséquences sur le rapport au monde et à autrui, qui démentent l'accusation de glorifier *l'arbitraire et le droit du plus fort*, souvent portée contre lui. Nous verrons que la rigueur a sa place dans la philosophie de Nietzsche, ce qui devrait conduire, par l'application de ce constat au domaine de la pensée, à revoir l'image d'un Nietzsche

champion de l'*irrationalisme* et de l'*illogisme*. Nous verrons également que, pour Nietzsche, le premier acquiescement au monde appartenait au domaine de l'expérience intime, et que l'affirmation qu'il prônait ne consistait ni seulement, ni d'abord en l'invention de métaphores ou autres *créations de langage*, autrement dit que la connaissance du monde lui-même primait sur la construction de lectures ou de discours portant sur le monde. La dimension de ce travail ne permet pas de discuter en détail ces différentes interprétations, mais les hypothèses ici présentées pourraient aider à les revoir. Enfin, au-delà de la philosophie de Nietzsche, une telle étude permettra peut-être d'enrichir la réflexion sur la vie spirituelle considérée pour elle-même.

Avant d'entamer l'enquête, j'invite mon lecteur à parier avec moi sur la cohérence de la philosophie de Nietzsche. Sa pensée nous est le plus souvent livrée sous forme de fragments ou de versets poétiques, mais il serait excessif d'y voir un parti pris d'incohérence. Que les idées qui composent la philosophie de Nietzsche nous soient données dans l'ordre de leur découverte, n'exclut pas qu'on puisse retrouver l'ordre qui les lie entre elles, indépendamment de leur élaboration ; que Nietzsche ait parfois cherché à susciter chez son lecteur les sentiments qui l'avaient conduit à certaines pensées, plutôt qu'à exprimer ces pensées de façon directe et neutre, n'implique pas davantage que ces pensées se contredisent.

Nietzsche décrivait ainsi la naissance de ses thèses sur la morale : « Mes idées sur l'origine de nos préjugés moraux [...] ont trouvé leur première expression [...] dans *Humain, trop humain*. [...] Pour l'essentiel, c'étaient déjà les mêmes idées que je reprends dans les présentes dissertations... Espérons que le long intervalle de temps leur a fait du bien, qu'elles sont devenues plus mûres, plus claires, plus solides, plus parfaites ! Que je m'y tienne ferme aujourd'hui encore,

qu'elles se soient entre-temps liées davantage les unes aux autres, qu'elles se soient enlacées et fondues les unes dans les autres, voilà qui renforce en moi la joyeuse certitude qu'il se pourrait bien qu'elles n'aient pas surgi dans mon esprit de façon partielle, fortuite et sporadique, mais au contraire d'une même racine, d'une *volonté foncière* de la connaissance, intérieurement souveraine, et qui exprime avec une détermination croissante des exigences de plus en plus nettes. C'est uniquement ainsi qu'il doit en être chez un philosophe » (GM, « Avant-propos », 2). On voit que Nietzsche prétend à une extrême cohérence, celle du vouloir, que l'apparent désordre dans l'exposition des idées ne remet pas en cause.

Qui veut être fidèle à la vision qu'avait Nietzsche de sa propre philosophie doit donc sans cesse se tourner vers les textes, et, les confrontant, tâcher de retrouver l'esprit qui leur est commun et fait d'eux un vivant organisme. Il me semble d'ailleurs qu'un travail de recherche sur un auteur tel que Nietzsche ne peut suivre d'autre méthode, puisque seul le recours au texte permet de déterminer l'efficacité, donc la valeur d'une interprétation.

Il faut encore signaler que le pari de la cohérence, appliqué à un auteur dont la pensée a varié au cours du temps, n'a de sens que si l'on tâche de prendre sur son œuvre le point de vue que lui-même défendit à un moment bien précis de sa carrière. C'est le Nietzsche de la maturité, le Nietzsche d'après 1881, qui sera suivi dans ces pages.

Connaissant cette exigence de cohérence, on peut se demander si l'enquête projetée ici n'est pas vouée à l'échec dès son commencement. Tout philosophe sait bien que Nietzsche a critiqué la morale et la religion avec une dureté extrême. Y a-t-il donc une place, dans sa philosophie, pour une conception positive de la vie spirituelle, que ne contrediraient pas ses critiques virulentes ? Pour répondre,

nous devons bien saisir l'exacte portée des reproches adressés par Nietzsche à l'ascèse et à la mystique.

La critique nietzschéenne de l'ascétisme est bien connue, et l'on sait que son expression la plus ordonnée se trouve dans la troisième dissertation de la *Généalogie de la morale*. L'exposé ne commence véritablement qu'au onzième paragraphe, où nous faisons la connaissance du représentant le plus cruel et le plus typique de l'ascétisme, le *prêtre ascétique*. La critique, conçue par Nietzsche comme une forme de diagnostic, porte sur le système de valeurs du prêtre et le mode de vie qui s'y rapporte. De manière générale, une valeur ou une pratique seront dites saines si elles reflètent ou éveillent un certain acquiescement au monde, et malsaines si elles conduisent à sa négation ou en découlent. Nietzsche voit dans le prêtre ascétique l'être malsain par excellence, car celui-ci n'accorde une valeur à la vie humaine que dans la mesure ou elle est tendue tout entière vers la négation du monde ; il représente ainsi le retournement de la vie contre elle-même.

Le système de valeur du prêtre s'appuie sur deux grandes notions, celles d'erreur et de vérité. Nietzsche décrit le stratagème par lequel ce système est élaboré comme une véritable perversion de l'instinct et de la raison (voir GM III 12) : le prêtre qualifie de « faux » tout ce qui est réel, tout ce qui constitue le monde – le devenir, la multiplicité, le corps, le sensible… – et de « vrai » un monde imaginaire, un « arrière-monde », auquel il attribue toutes les propriétés qui sont contraires à celles du monde. Le but suprême de la vie devient la jouissance de ce grand jardin des « vérités » mortifères, que l'on atteint seulement en combattant les « erreurs » qui font la vie.

Nietzsche explique en détail les diverses ruses par lesquelles le prêtre ascétique maintient le malade dans son mal et pousse l'homme sain à dégénérer. Tous les gestes, toutes les activités, tous les sentiments du quotidien sont

touchés. Les mortifications répétées, les vœux religieux, la vie en communauté, la pitié, le sentiment de faute, etc., sont autant de moyens de nier le monde et le désir de croître en tant qu'individu, qui est au cœur de chaque être. Ainsi, toute la discipline qui réglait le quotidien des hommes dans l'occident chrétien et dans tant d'autres civilisations, se voit comptée au nombre des poisons contre la vie.

La critique du mysticisme, moins connue et moins abondante, est établie dans le même esprit – et d'ailleurs, pour partie, dans le même texte (voir GM III 17). Nous y apprenons quel est le grief le plus profond de Nietzsche à l'encontre du prêtre ascétique : celui-ci ne guérit pas le mal dont souffrent ses fidèles, mais le propage, et l'entretient en l'adoucissant ; car adoucir le *taedium vitae* ne contribue nullement à le vaincre, c'est un moyen pernicieux de le conduire à son terme.

Il y a ainsi des périodes dans l'histoire où la mélancolie s'empare de peuples entiers. Les prêtres, alors, s'appliquent à combattre le sentiment de la vie, les passions, le désir, les aiguillons de la raison, donnant au cheminement vers le sommeil qu'ils veulent causer les noms de « renoncement » et de « sanctification ». Leur but ultime est ce qu'ils appellent « délivrance », et qui n'est au fond qu'une délivrance du désir et de la vie. Cette recherche provoque hallucinations et extases (Nietzsche prend pour exemples les moines du Mont Athos et sainte Thérèse d'Avila). Mais bien sûr, nous dit Nietzsche, les prêtres ne nomment pas leur triste sommeil par son nom, ils le conçoivent « comme la fusion avec le Brahmâ, comme la réalisation de l'*unio mystica* avec Dieu » (*id.*) ; pour qui souffre de vivre, en effet, l'absence de douleur doit être regardée comme le bien suprême de la vie, et le néant nommé « Dieu ».

Une même inspiration a donné naissance au fragment intitulé « Le mystique allemand », où l'on peut lire : « Les accès de grande admiration de soi et ceux de grand mépris et

de dépréciation de soi, sont liés : le mystique qui tantôt se sent Dieu, tantôt un ver de terre. Ce qui manque ici, c'est le *sentiment de soi.* » (X 26 [442]). Le mystique nie la vie dans son ensemble, il est fatigué du monde et ne peut plus vivre *avec lui-même*, car c'est une même vie qui fait la substance du monde et qui pousse l'individu à s'accomplir. Par son union au néant, le mystique abandonne et le monde et sa propre personne, se libérant de deux charges qu'il ne supportait pas.

Tout n'est pas perdu, selon Nietzsche. Vouloir le néant est encore vouloir, et l'on peut nourrir l'espoir de tourner cette volonté vers la vie plutôt que vers son extinction. Que souhaite Nietzsche, lorsqu'il critique l'ascèse et la mystique ? Ce qu'il veut lorsqu'il émet quelque critique que ce soit : libérer les hommes des arrières-mondes, de la fausse vérité dont ils ont construit le royaume au-delà des apparences. Pour cela, il faut dévoiler la volonté qui se cache sous les grands mots des inventeurs d'idéaux, il faut traquer, partout où elles se trouvent, la haine contre la vie ou la fatigue de la vie, dans la morale, la religion, l'ascèse, la mystique, jusque dans la science et la recherche de la vérité.

Ce qu'il faut bien voir, c'est que toutes ces choses, y compris l'ascèse et la mystique, sont critiquées non pas pour elles-mêmes, mais dans l'exacte mesure où elles peuvent servir à réprimer la vie. C'était un fait pour Nietzsche que, au cours des siècles, elles avaient le plus souvent joué ce rôle, raison pour laquelle il ne distingue pas souvent l'ascèse ou la mystique elles-mêmes de l'usage délétère qui en est fait. Mais nous devons distinguer ces deux choses, si nous voulons comprendre la vraie portée de la critique. Pour Nietzsche, toute critique n'est que l'envers d'une affirmation. Nietzsche se veut le philosophe du Oui à la vie, et il n'est pas exclu que sa philosophie admette un autre sens pour l'objet de ses investigations critiques. Nietzsche voulait que fleurisse un nouveau type d'homme, l'individu surhumain, moins

opposé à l'ascète qu'aux comédiens de l'idéal, qui ne sont même plus capables d'ascèse : « Tous mes respects à l'idéal ascétique, écrit Nietzsche, *pour autant qu'il est sincère !* pour autant qu'il croit en lui-même et ne joue pas la comédie ! » (GM III 26). L'ascèse et la mystique ne sont donc pas complètement opposées au nouvel idéal. Il s'agit d'atteindre un nouvel acquiescement au monde, par un nouveau chemin. Or, peut-être l'ascèse et la mystique ne sont-elles pas étrangères à ce chemin et à cet acquiescement. Dans quelle mesure elles s'y apparentent, si c'est bien le cas, voilà ce que nous devons à présent déterminer.

L'enquête se divisera en deux parties : la première consacrée à l'ascèse, la seconde à la mystique (en tout cas à ce qui correspond chez Nietzsche à ces domaines traditionnels, dont les noms doivent être utilisés avec prudence si l'on veut respecter les nuances de sa philosophie). Concernant l' « ascèse », il faudra voir : 1° que Nietzsche aspirait à fonder une nouvelle vie contemplative ; 2° quels principes régiront les aspects pratiques du quotidien selon cet idéal ; 3° en quoi l'expérience intime est elle aussi concernée par l'ascèse ; 4° comment l'ascèse conduit à la mystique. Concernant la « mystique », il faudra voir : 1° comment Nietzsche conçoit les dieux, et qu'il faut dépasser les dieux pour parvenir au divin ; 2° comment l'idée de dieu s'entremêle à celle de vie ; 3° ce qui fait de l'éternel Retour, comme événement du Oui à la vie, le cœur d'une nouvelle vie spirituelle.

Première partie

DISCIPLINE DE VIE

CHAPITRE I

L'IDEAL D'UNE NOUVELLE VIE CONTEMPLATIVE

Le jeune Nietzsche s'était donné une devise : « deviens ce que tu es », qu'il conserva durant sa vie entière. Elle indique combien Nietzsche était attaché à l'idée d'accomplissement individuel, et laisse deviner qu'il critiquera avec ardeur tout ce qui pourrait empêcher l'individu d'atteindre sa plus belle efflorescence. C'est un bon point de départ pour notre enquête, car nous allons voir que, pour Nietzsche, devenir soi et vivre en contemplatif ne faisaient qu'un. J'aimerais montrer dans ces pages que cet idéal a beaucoup compté dès l'œuvre de jeunesse, et qu'on ne saurait comprendre ni la vie de Nietzsche ni sa pensée si on le néglige.

1. – Opposition de la vérité et de la vie

Il faut remonter jusqu'à l'époque où Nietzsche était professeur à Bâle[1]. Etant très doué, il avait été nommé très jeune (peut-être même trop jeune, si l'on considère certaines de ses déclarations ultérieures à propos de ses premières œuvres…). Nietzsche se distingue très tôt par la façon dont il

[1] On pourrait même remonter aux poèmes de jeunesse, comme "Tu as appelé: Seigneur, je viens" (1862), qui semble attester un rapport très intime au divin ("Ton regard, si tendrement, / Si douloureusement, / Rayonne jusqu'au fond de mon cœur"), ou "Au dieu inconnu" (1864), qui indique sans doute une vocation religieuse ("Je veux te connaître, je veux te servir"). Mais ces textes, quoique très révélateurs, ne concernent pas encore le Nietzsche philosophe, et c'est le rapport de sa philosophie avec la vie spirituelle qui nous intéresse présentement.

conçoit le rôle des sciences historiques, en particulier de la philologie. Ses cours sur les philosophes présocratiques, et surtout la *Naissance de la Tragédie*, montrent bien comme il s'écarte des méthodes qui étaient alors d'usage: contre une certaine exigence d' « objectivité », qui implique une distance infranchissable entre le chercheur et l'objet de son étude, et donc un renoncement à son propre point de vue, le jeune Nietzsche veut créer une science ancrée dans la vie, une science qu'on ne pourrait désunir de l'*existence individuelle*. Les questions devront être vitales, et les réponses – à supposer qu'il y ait des réponses – devront résonner dans tout le quotidien.

Si le savoir est arraché à la vie, il perd tout son sens ; or c'est précisément de cette maladie, selon Nietzsche, que souffre la culture allemande. Les *Considérations inactuelles* sont une sorte de diagnostic des maux du temps. Dans la première, Nietzsche attaque d'abord la suffisance de la culture allemande, celle d'un peuple qui tient la victoire de 1871 pour une consécration spirituelle. Il prend pour cible David Strauss, car il le considère comme un symbole de cet enthousiasme déplacé. Nietzsche y fustige le prétendu triomphe de la « nouvelle foi » scientifique, qui n'est à ses yeux qu'une religion de la médiocrité. La science que vante Strauss peut bien vite devenir un esclavage, car elle consiste à rassembler les « petits faits » plutôt qu'à aborder les grands problèmes. Nietzsche rejette ce culte de la science, car il conduit à négliger les questions qui sont réellement vitales pour l'individu.

C'est encore pour défendre la vie que, dans la deuxième *Inactuelle*, il attaque les sciences historiques. Ce texte « met en lumière, selon le Nietzsche d'*Ecce Homo*, en quoi notre style d'activité scientifique est dangereux, grignote et contamine la vie : la vie est *malade* de ce mécanisme déshumanisé d'horlogerie, de l'''*im*personnalité' du travailleur, de la fausse économie de la 'division du travail' ».

(EH-In 1) Quel est le grand danger des sciences historiques? Que celui qui les cultive doive s'abstraire de sa propre existence afin de se tourner tout entier vers le passé. Nietzsche rejette l'histoire en tant qu'on la dresse contre la vie, ou, plus précisément, en tant que « la volonté de faire de l'histoire une science » s'interpose « entre l'histoire et la vie » (In II 4). L'histoire n'est en soi ni mauvaise ni bonne ; il se peut même, et c'est ainsi pour Nietzsche qu'on faisait de l'histoire aux époques vraiment saines, que l'histoire serve la vie. Mais il faut pour cela se permettre d'abord de juger les grandes individualités de l'histoire ; ensuite il faut pouvoir les vénérer ; enfin il faut tâcher d'imiter les individus que l'on vénère (voir In II 5-7). A ces conditions seulement, l'histoire sera pour la vie un aiguillon et un soutien, elle servira la civilisation et contribuera à la floraison des grands hommes.

Les deux premières *Inactuelles* comportent une même leçon : l'exigence d'objectivité nuit à la vie, et toute doctrine, toute attitude qui fait d'elle un impératif absolu, peut être soupçonnée de maladie. En ce sens – mais il faut saisir cette idée dans son infinie nuance – on peut parler d'une *opposition de la vérité et de la vie*, où « vérité » vise la fin supposée de l'exigence d'objectivité impersonnelle, et « vie » le développement de l'individu, l'accomplissement de l'existence singulière.

On trouve un bon résumé de ces méditations dans *Vérité et mensonge au sens extra-moral*. Nietzsche y interroge ce qu'il nomme « l'instinct de vérité », cette volonté opiniâtre d'atteindre un « monde vrai », un ensemble de « certitudes » qui paraissent établies, quoiqu'elles aient leur origine dans la force créatrice de l'homme (c'est-à-dire dans la capacité qu'a l'homme de caricaturer les choses, de simplifier la réalité, dans ce cas au moyen de concepts, pour ne pas se perdre dans le monde). Et ainsi Nietzsche exalte l'art, car dans l'art cette force créatrice, qui est indispensable à la vie, qui est son expression même, est consciemment assumée et voulue; au

lieu que, dans la recherche objective, on voudrait faire croire qu'elle ne compte pour rien.

Ce que Nietzsche conteste, c'est l'idée de ce que la désinvolture des hommes leur faisait jusqu'alors appeler « connaissance », à savoir l'idée d'une connaissance qui serait pure de toute intervention de l'individu. Pour le dire dans son langage : « les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont », elles sont pour ainsi dire les œuvres oubliées du sujet humain, qui est « un sujet agissant *en créateur et en artiste* » (« Vérité et mensonge… », pp 212-214). Or l'individu ne serait plus s'il cessait d'être « artiste », puisque alors il cesserait tout simplement d'être vivant. Voilà pourquoi, comme le dit la fameuse maxime, « l'art est plus puissant que la connaissance » : « car *c'est lui* qui veut la vie » (« Cinq préfaces… », 1).

2. – Idéal d'une connaissance en accord avec la vie, ou d'une vie de connaissance

Que toutefois l'on ne s'y trompe pas : cette critique de la « vérité » ne conduit pas Nietzsche à dénier toute possibilité de connaître ni toute valeur de la connaissance. On ne pourrait sans fausser les choses détacher cette critique de l'idéal d'une connaissance qui serait non pas la concurrente, mais la compagne de la force créatrice. Si le désir de vérité équivaut bien souvent au désir de se défaire de la vie, il peut être pareillement le signe d'une vie débordante, ce qu'on a entrevu tantôt à propos de l'histoire (rappelons-nous que les époques « saines » s'y sont aussi adonnées). Donc si bien souvent la connaissance et la vie s'opposent, c'est pour la raison que cette connaissance, conçue comme « science objective », revient à nier le point de vue de l'individu et donc la faculté de création par laquelle il s'affirme. Mais il est une recherche de connaissance qui s'ancre dans la vie ; car

elle part de la vie même, puisque ses questions sont vitales (cette « connaissance » en effet exige en premier lieu qu'on affronte les questions), et elle y revient, puisqu'elle inspire toute la conduite de celui qui connaît de cette manière, et puisque la vie même, si l'on fait un pas de plus, devient une vie de pensée.

Il n'est donc pas surprenant que Nietzsche, dans le même temps qu'il mène ses méditations sur l'opposition de la connaissance et de la vie, prescrive une sorte de vie contemplative, ou plutôt exhorte à réserver l'activité de connaissance aux individus qui sont par nature voués aux grands problèmes, et à prescrire à de tels individus de suivre leur nature contemplative et de ne suivre qu'elle.

Cela se voit dans les troisième et quatrième *Inactuelles*. Contre la culture de l'impersonnalité qui dominait alors l'Allemagne, il y dresse « deux figures illustrant le plus strict 'culte du moi', *la culture du moi la plus rigoureusement disciplinée*, bref, deux 'inactuels' par excellence, pleins d'un souverain mépris pour tout ce qui les entourait [...] – on aura reconnu Schopenhauer et Wagner, ou, en un mot, Nietzsche... » (EH-In 1, je souligne).

Deux figures à travers lesquelles Nietzsche fait voir ses propres tendances, ses propres désirs, sa propre « fatalité », laquelle consiste à *vivre* en « philosophe tragique ». Ainsi de Wagner, censé restaurer le grand art de la tragédie célébré dans la *Naissance.* Ainsi de Schopenhauer, qui représente le besoin d'une « philosophie qui dépasserait, jusqu'à s'en rendre étrangère, l'activité que l'on place sous ce nom dans la culture universitaire » ; le personnage de Schopenhauer indique « comment [Nietzsche] conçoit le philosophe, comme un terrifiant explosif qui met le monde entier en péril, comment [il] situe l'idée qu'il se fait du philosophe, à mille lieues d'une notion qui englobe encore jusqu'à un Kant, sans même parler des 'ruminants' universitaires et autres professeurs de philosophie » (EH-In3).

Il y a déjà plus, dans les *Inactuelles*, qu'un appel à dépasser le style de pensée universitaire ; mais il y a déjà cela, et c'est cela qui nous intéresse pour l'instant. Sans doute, Nietzsche y loue des maîtres dont il s'écartera. Mais comme il le « découvrira » par la suite, et comme il le rapporte dans *Ecce Homo*, ces deux figures ne furent pour lui que des moyens d'expression. Comme Platon se sert de Socrate, Nietzsche se sert de Wagner et de Schopenhauer. Et ce qui s'exprime par ces deux intermédiaires, « c'est une conception nouvelle de l'*autodiscipline*, de l'*autodéfense*, poussée jusqu'à la dureté, c'est la voie de la grandeur et des tâches proprement historiques » (*id.*, cette fois souligné par Nietzsche). C'est pourquoi il faut reconnaître dans ces figures, « en un mot, Nietzsche » – ou en quelques mots de plus, la fatalité ascétique de Nietzsche.

3. – L'exemple d'Héraclite

Sans doute faut-il voir dans cette même fatalité l'origine de l'intérêt de Nietzsche pour les philosophes présocratiques, auxquels il consacra de nombreuses heures de cours. Ceux-ci en effet *vivaient* en philosophes : ils n'étaient pas d'abord des professeurs, encore moins des historiens de la philosophie ; et s'ils venaient à enseigner, il fallait que leurs disciples les accompagnent dans leur style d'existence. La figure d'*Héraclite*, qui apparaît notamment dans *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, est sans doute la plus propre à nous faire voir ce qui attirait Nietzsche vers la philosophie ancienne, et le meilleur symbole des « aspirations contemplatives »[2] du jeune Nietzsche.

[2] Je mets l'expression entre guillemets pour qu'on ne se prenne pas au piège de son ambiguïté. Nietzsche n'avait pas l'intention de se faire moine, ni de mener une forme de vie purement « théorique » au sens de ce

Héraclite, en tout cas l'Héraclite que Nietzsche dépeint dans cet écrit (voir PhT 5-8), considère le devenir comme une sorte de jeu perpétuel, le jeu de l' « Aïôn » jouant avec lui-même, où tout est construit, détruit et rebâti sans cesse. Cette doctrine séduisait le jeune Nietzsche, car il l'estimait très proche de celle de Schopenhauer (voir PhT 5) ; et la « métaphysique d'artiste » qu'il développera dans la *Naissance* devra beaucoup à son étude d'Héraclite.

Ce qu'il faut voir maintenant, c'est que cet enseignement se couple par nécessité d'un certain style de vie. Une telle pensée suppose en effet qu'on voie les choses dans leur ensemble, et non comme les voit « l'homme ordinaire », « l'homme enfermé dans ses limites et qui voit les choses séparées les unes des autres ». L'homme ordinaire ne s'occupe que de questions ordinaires, il consacre sa vie aux travaux champêtres ou au commerce, ou peut-être à l'Etat; tandis que le philosophe héraclitéen « s'apparente au dieu contemplatif » (PhT 7). Il se retire des préoccupations des hommes du commun, et semblablement de leurs opinions, pour considérer les choses comme un tout. Pareil philosophe doit être « un homme vivant divinement à l'écart dans le style antique », comme dit une expression du *Gai savoir* (GS 382).

Surtout, ce philosophe doit pouvoir rester seul avec lui-même, à distance du « public », des « masses », du « chœur de ses contemporains », selon les mots de Nietzsche. « Faire route en solitaire fait partie de la condition du philosophe. Son don est le plus rare, en un sens le moins naturel qui soit, c'est en cela qu'il exclut même les dons proches du sien et qu'il leur est hostile. Les murs de la solitude dont il se satisfait doivent être de diamant pour n'être pas détruits ni

qu'il dénonçait chez Socrate ; mais il faut se souvenir qu'Héraclite ou Empédocle ont également vécu sur le mode du « bios theôrètikos », leur contemplation consistant davantage en un effort de méditation personnelle que de connaissance désintéressée.

UCL
Bibliothèque de philosophie
Collège D. Mercier
Place du Cardinal Mercier 14

battus en brèche, car tout fait mouvement contre lui. Son voyage vers l'immortalité est plus pénible et plus contrarié que tout autre. Et pourtant nul ne peut prétendre à une foi plus assurée de parvenir à son but, sinon précisément le philosophe – parce qu'il ne sait absolument pas où séjourner si ce n'est sur les ailes largement déployées de toutes les époques. En effet, le fait de ne pas prendre en considération le moment et l'instant présents appartient à l'essence du grand tempérament philosophique. Il possède la vérité, et la roue du temps a beau tourner, aller où bon lui semble, elle ne pourra jamais échapper à la vérité » (PhT 8). Tel doit être pour Nietzsche le philosophe : un inactuel, un solitaire et un contemplatif.

4. – Oisiveté et paresse

L'évocation de la figure d'Héraclite indique combien Nietzsche se sent proche des Grecs par sa conception de la vie philosophique. Cette parenté avec les Grecs s'observe par ailleurs dans ce qu'il écrit sur l'importance du *loisir*.

Cette idée était de première importance pour l'homme antique. L' « otium », la « scholè » (notons que « scholè » signifie aussi « étude ») définissait l'homme libre. Par opposition à l'esclave, toujours occupé par les tâches de son service, l'homme libre, et à plus forte raison l'aristocrate, pouvait se dégager de ces travaux, et ainsi se consacrer à la Cité ou à l'étude ; lui seul pouvait donc exercer des activités qui mènent à l'accomplissement de l'individu. Nietzsche apprécie d'ailleurs l'idée grecque de l'Etat dans l'exacte mesure où elle a pour fin un tel accomplissement (Cf. « Cinq préfaces… », « L'Etat chez les Grecs »). Pour ce qui est de l'*otium* proprement dit, Nietzsche y fait d'abord allusion dans

Humain, trop humain[3]. Nietzsche consacre ces paragraphes à décrire une maladie, à montrer quelle est sa cause profonde, et à prescrire un remède pour la guérir.

Cette *maladie*, c'est, selon le titre du paragraphe 285, l' « inquiétude moderne ». Nietzsche la dépeint de cette façon : « En allant vers l'ouest, l'agitation moderne ne cesse de grandir, au point qu'aux yeux des Américains les habitants de l'Europe font tous figure d'être amis du repos et du plaisir, alors qu'ils se démènent tout de bon comme abeilles et guêpes aux vols enchevêtrés. Cette agitation s'accroît tellement que la haute culture n'a plus le temps de mûrir ses fruits ; c'est comme si les saisons se succédaient trop rapidement. A aucune époque, les hommes d'action, c'est-à-dire les agités, n'ont été plus estimés » (HTH 285). L'époque moderne (par « moderne » Nietzsche désigne souvent ce que nous appelons aujourd'hui l'époque « contemporaine ») se caractérise donc par une dévalorisation du loisir, lequel est pourtant « une noble chose » (HTH 284), au profit d'un travail acharné. Ce phénomène touche même la science : « les savants ont honte de l'*otium* » (HTH 284), ils s'abandonnent à l'esclavage des petits faits au lieu de vivre en penseurs aristocratiques.

La division des hommes entre esclaves et hommes libres est établie explicitement au paragraphe 283, où l'on voit qu'être libre signifie non seulement être exempt de tâches manuelles, mais encore, et là Nietzsche se détache discrètement des Anciens, disposer de son temps pour se retrouver seul avec soi-même : « Tous les hommes, c'est vrai de nos jours comme ce le fut de tous les temps, se divisent en

[3] Je considérerai les paragraphes 282 à 286 ; ceux-ci font partie de la section V, intitulée « Caractères de haute et de basse civilisation » (ce titre aussi est à noter).

esclaves et en être libres ; car celui qui, de sa journée, n'a pas les deux tiers à soi est un esclave, qu'il soit au demeurant ce qu'il voudra : homme d'Etat, marchand, fonctionnaire ou savant » (HTH 283).

Cet esclavage, cette agitation provoquent le déclin de la culture. En effet, comme il devient honteux de prendre du temps pour soi, il devient honteux de penser par soi-même et de mesurer librement le poids de chaque idée. L'indépendance d'esprit se voit décriée comme une sorte de crime contre l'intérêt général : « une attitude indépendante et circonspecte dans la recherche du vrai est quasiment jugée une sorte de folie » (HTH 282). De cela suit, comme on l'a vu plus haut, que la culture « n'a plus le temps de mûrir ses fruits » : que « Pascal, Epictète, Sénèque, Plutarque ne sont plus guère lus » ; que l'époque est « pauvre en grands moralistes » (HTH 282) ; qu'il n'y a plus de penseurs, de grands individus, que ne sont même plus imaginables ces « tyrans de l'esprit » que devaient être un Pythagore ou un Héraclite.

Le siècle de Nietzsche serait donc malade de son agitation et de son manque d'oisiveté. Les hommes du temps souffriraient-ils d'un excès d'énergie ? Justement non, car ce qui se cache sous cette préoccupation fébrile, sa *cause profonde*, n'est autre qu'une insidieuse paresse. L'activité des hommes d'action, nous dit Nietzsche, est toujours « quelque peu déraisonnable ». « On ne saurait demander, par exemple, au banquier qui thésaurise, le but de son activité acharnée : elle est dénuée de raison. Les hommes d'action roulent comme roule la pierre, conformément à l'absurdité de la mécanique » (HTH 283). L'homme d'action vit à peu près comme une machine, il représente donc le contraire de ce que serait un individu qui veut être un individu. A travers ses occupations, il fuit l'exigence de se faire un avis propre sur

les questions importantes, à commencer par celle du sens de son activité. En d'autres mots : « Je crois que, sur toute chose où il existe une possibilité d'opinion, tout homme doit avoir une opinion personnelle, étant lui-même une chose singulière et unique qui occupe, par rapport à toutes les autres, une situation neuve et originale. Mais la paresse, qui tient l'homme d'action tout au fond de l'âme, l'empêche de puiser l'eau à sa propre source » (HTH 286).

Le paresseux n'est pas celui qu'on croit : ce n'est pas l'oisif, qui, pour affronter les problèmes de l'existence, se retire des travaux quotidiens, mais bien l' « homme d'action », qui s'abandonne aux travaux pour échapper aux problèmes.

Le *remède* de Nietzsche contre ce mal consiste à rendre à l'oisiveté son éclat, et à forcer les individus, du moins ceux qui sont faits pour cela, à un courageux loisir. Et l'on n'aura pas dit tout ce qu'il fallait dire, tant qu'on n'aura pas remarqué que Nietzsche désigne ce remède, cette cure d'oisiveté forcée, par le nom de « *vie contemplative* ».

C'est ainsi qu'il écrit : « L'une des corrections nécessaires qu'il faut entreprendre d'apporter au caractère de l'humanité sera donc d'en fortifier dans une large mesure l'élément contemplatif » (HTH 285). De même, c'est la « dépréciation de la *vita contemplativa* » qui donnait lieu à la « Lamentation » du paragraphe 282. Le brouillon de celui-ci déplorait même la suppression des couvents.

Ce détail est d'importance, car il suggère un lien avec l' « idéal ascétique » chrétien. Dans le même sens, on décèle dans cette conception de l'*otium* et surtout dans la critique de la « paresse » qui l'accompagne, une espèce d'arrière-goût pascalien qui distingue l'idéal de Nietzsche de celui des Grecs. Au fond, Nietzsche accuse l'homme d'action de céder au divertissement ; et s'il y cède, c'est en quelque sorte pour

fuir les rigueurs d'un examen de conscience solitaire. Un tel thème suppose déjà que l'homme ait acquis la profondeur due à l'intervention du prêtre, que Nietzsche trouve à la fois morbide et fascinante. Il faut bien prendre note de ces détails, car nous devrons revenir sur le rapport de la discipline de Nietzsche à l'ascèse traditionnelle.

5. – *La* vita contemplativa *dans les œuvres de la maturité*

Ce que nous avons vu jusqu'ici concerne les œuvres de jeunesse, où Nietzsche présente la *vita contemplativa* comme le mode de vie le plus élevé. C'est un indice important pour notre enquête, mais il est bien fragile. La pensée de Nietzsche a connu divers tournants au cours des années, et si l'on tient pour juste un découpage de son œuvre très répandu en France, on doit admettre une rupture à l'époque d'*Aurore* : Nietzsche quitterait une période « intellectualiste » pour entrer dans sa période de maturité, moins confiante dans la connaissance théorique. On pourrait s'attendre à ce que Nietzsche renie son idéal contemplatif ; nous allons voir qu'en fait il le précise.

On trouve dans *Aurore* quelques paragraphes (39-43) où la *vita contemplativa* est regardée d'un œil critique. Comme l'indique le sous-titre de l'œuvre, *Aurore* est consacré à l'étude des préjugés moraux. Parmi ceux-ci figure le « préjugé de l'"esprit pur" » (A 39), c'est-à-dire une préférence accordée sans réserve à la vie contemplative entendue ici comme vie de l'esprit, au détriment de la vie du corps. Qui vit en suivant un tel préjugé ne cherche qu'à opprimer ses forces, jusqu'à faire de soi le siège d'une lutte incessante ; comme l'âme agitée doit sans cesse meurtrir son corps pour le soumettre, il ne lui reste que l'extase pour seul bonheur ; l'unique espoir est alors dans la « délivrance »,

l'affranchissement des choses terrestres sur lesquelles on prononce une malédiction universelle.

Ceci constitue la torture que le contemplatif s'inflige à lui-même, et pour tout dire Nietzsche n'y trouve pas une extrême gravité. Mais ce qu'il reproche surtout aux spirituels, c'est d'avoir contaminé les hommes de la *vita activa*, qui regorgeaient de forces même s'ils les gaspillaient (voir A 41). En inventant des rituels, dont ils disaient connaître les secrets, les contemplatifs ont utilisé la terreur qu'éprouve l'homme devant l'incompréhensible et fondé sur elle leur pouvoir (voir A 40). Grâce à ce pouvoir, ils ont asservi les hommes actifs à leur pessimisme : la « plus ancienne race de natures contemplatives » (A 44) est en effet d'un profond pessimisme, dû au fait que les moments de lassitude où le guerrier jetait un regard sombre sur son existence furent allongés à l'échelle d'une vie. Parce qu'ils craignaient de tels hommes et leur art des coutumes, les hommes actifs les ont laissé vivre et ont ouvert la voie à leur malheur.

Par tout ceci, Nietzsche semble préférer l'homme actif à l'homme contemplatif. Mais il faut bien voir en quoi il le préfère : en ce qu'il est plus vigoureux. Que l'homme actif soit vigoureux n'implique pas qu'il utilise bien ses forces, et n'empêche pas qu'il puisse les dilapider dans les problèmes quotidiens. L'homme de la *vita activa* est empli de forces vitales, mais il n'est pas encore l'individu délicatement formé dans lequel celles-ci s'harmonisent, autrement dit il n'est pas encore un créateur ; il faut pour cela que l'individu prenne en mains sa propre existence, qu'il tâche de découvrir ce qu'il est afin de pouvoir le devenir.

Ce qui demande justement certaines conditions de vie, et même une nouvelle vie contemplative où seraient cultivées, et non plus contrariées toutes les forces de l'individu. A quoi voit-on que Nietzsche aspire à cette nouvelle vie

contemplative ? D'abord il se place lui-même du côté des contemplatifs : « N'oublions pas, nous autres hommes de la *vita contemplativa*... » (A 41). Ensuite c'est au passé qu'il parle des formes de vie contemplative qu'il critique. Enfin il esquisse (A 43) l'idéal d'un contemplatif d'un type nouveau, un penseur dont toutes les forces, au lieu d'être dépréciées au nom du « monde supérieur », seraient rassemblées dans l'effort intellectuel.

Nietzsche reconnaît dans cette ligne que le penseur doit posséder les capacités d'abstraction et de raisonnement. Il faut toutefois surmonter la tentation de la plupart des anciens contemplatifs, qui faisaient de l'abstrait un but en soi. Les concepts sont des instruments au moyen desquels l'homme simplifie les choses ; le tort des anciens contemplatifs fut d'y avoir vu des êtres subsistants appartenant à un monde séparé, et d'avoir fait de la vie un cheminement vers ce monde. Ce monde devenait par là le but de la vie, donc la *fin* de la vie dans tous les sens du mot ; car se réjouir d'un but final de la vie, c'est se réjouir de l'anéantissement des forces.

Voilà ce que dit Nietzsche des concepts, mais il ne s'agit pas que des concepts : « Le penseur a besoin de l'imagination, de l'élan, de l'abstraction, de l'élévation au-dessus des sens, de l'invention, du pressentiment, de l'induction, de la dialectique, de la déduction, de la critique, de la réunion des matériaux, de la pensée impersonnelle, de la contemplation et de la vision synthétique, et, dernier point mais non le moindre, de justice et d'amour envers tout ce qui est, – mais dans l'histoire de la *vita contemplativa*, tous ces moyens, pris *isolément*, ont une fois eu valeur de but, de but final, et ils ont procuré à leurs inventeurs cette félicité qui emplit l'âme humaine lorsque jaillit l'éclair d'un but *final* » (A 43).

Faire de toutes ces choses un but final revient à les corrompre, car cela revient à les dresser contre la vie et contre le monde. Donc la nouvelle vie contemplative sera celle du

penseur qui ne renonce pas au monde, qui ne veut pas s'abstraire lui-même du monde et donc disparaître comme individu ; mais au contraire, celle du penseur qui se cherche lui-même, qui affronte les problèmes que lui pose son existence avec tous les moyens propres à son individualité. Comme on le lit plus loin dans *Aurore* : « Renoncer au monde sans le connaître, comme une religieuse – cela engendre une solitude stérile et peut-être mélancolique. Cela n'a rien à voir avec la solitude de la *vita contemplativa* du penseur : quand il la choisit, il ne veut en aucune façon renoncer ; ce qui signifierait pour lui abandon, mélancolie, destruction de lui-même, ce serait bien plutôt d'être contraint de demeurer dans la *vita practica* : il renonce à cette dernière parce qu'il la connaît, parce qu'il se connaît. C'est *sa façon* de sauter à l'eau, d'atteindre *sa* sérénité propre » (A 440).

Cette préférence pour la vie contemplative au détriment de la vie active nous reconduit à l'opposition de la paresse et de l'*otium*. Nietzsche n'a pas abandonné ce thème après *Humain, trop humain*, il le reprend dans le *Gai Savoir* (GS 329, « Loisir et oisiveté »).

Là encore Nietzsche nous met en garde contre « la course effrénée au travail », qui risquerait d'abolir « toute éducation et tout goût supérieur ». Là encore il voit comme un symptôme la honte qu'on attache au repos et à l'oisiveté du penseur. Il regrette que « la méditation prolongée provoque presque des remords ». L'homme moderne serait terrorisé par l'absence de travail, aussi cherche-t-il à agir, que cette action ait ou non du sens ; il lui faut faire n'importe quoi et il faut le faire vite, pour ne pas avoir le temps de trouver cela absurde. Si l'on court après les profits, c'est précisément pour se dispenser d'être honnête avec soi-même ; car lorsqu'on gaspille tout son temps dans cette course, « il n'y a que bien peu d'heures où l'on se permet la probité ».

Un tel cirque peut paraître amusant, et le serait sans doute s'il n'entraînait avec lui la perte de tout raffinement intellectuel. Nietzsche évoque la sensibilité esthétique, l'esprit dans la conversation et le style dans l'écriture, autant de trésors perdus. Et surtout, pour anticiper quelque peu, cette course au travail semble rendre impossible le fruit le plus beau de la vie contemplative, que Nietzsche appelle ici la « joie » : « Oh, qu'ils sont peu exigeants en matière de joie, nos hommes cultivés et incultes ! Oh, que de suspicion croissante envers toute joie ! Le travail ne cesse d'accaparer davantage toute la bonne conscience : le penchant à la joie s'appelle déjà besoin de se divertir et commence à avoir honte de lui-même ». Ainsi, ce qui met en danger toute civilisation supérieure, c'est l'ombre jetée sur la vie contemplative : « Oui, on pourrait bientôt en arriver au point où l'on ne céderait plus à un penchant pour la *vita contemplativa* (c'est-à-dire pour la promenade avec des pensées et des amis[4]) sans mépris pour soi-même et mauvaise conscience » (GS 329).

On pourrait étudier en d'innombrables pages l'évolution de l'idéal contemplatif de Nietzsche, car il faudrait, pour le comprendre en détail, avoir en vue toute sa philosophie, qui fut tout entière un « gai savoir » ou du moins avait la prétention de l'être. Et le gai savoir est l'affaire des contemplatifs, même si le type du philosophe créateur ne s'est pas encore accompli. « Nous méconnaissons notre meilleure force, écrit Nietzsche, et nous nous estimons, nous, les contemplatifs, un degré trop bas, – nous ne sommes *ni aussi fiers ni aussi heureux* que nous pourrions l'être » (GS 301). Etre un philosophe créateur, un contemplatif heureux, cela équivalait pour Nietzsche à atteindre sa propre perfection. « Deviens ce que tu es », cela voulait dire pour lui : ne te

[4] A condition que le philosophe ait des amis, ce qui, du point de vue nietzschéen le plus strict, est plutôt hypothétique si l'on excepte les morts (cf. par ex. « Du haut des monts », après PBM).

laisse pas capturer par un idéal contraire à ton premier vouloir, mais tâche de développer les richesses de ta singularité, en premier lieu celle de ta pensée, et pour cela donne-toi les conditions de vie nécessaires ; n'aie crainte de te trouver seul avec toi-même, et connais la valeur de l'oisiveté et de la solitude. Nous voyons qu'un même idéal traverse toute la vie et l'œuvre de Nietzsche ; il nous faut à présent savoir selon quels principes il fut réalisé.

CHAPITRE II

PRINCIPES DE LA NOUVELLE DISCIPLINE DE VIE

Nous avons vu que Nietzsche désirait inaugurer une nouvelle forme de vie contemplative, et nous avons entrevu les raisons de ce souhait. Mais cela ne nous dit pas encore en quoi cette forme de vie consiste. Au fond, il y a cent manières de vivre en philosophe, et même l'hédoniste, qui ne pense qu'au plaisir et ne vit que pour lui, vit encore en étant fidèle à sa pensée. Comment Nietzsche prévoit-il d'organiser *sa* solitude philosophique? Quelle sera la teneur de la discipline du nouveau philosophe?

Pour jeter quelque lumière sur la question, je partirai du deuxième chapitre de *Ecce Homo*: « Pourquoi je suis si avisé », où Nietzsche livre quantité de détails sur son propre quotidien, et donc sur celui qu'il prescrit au philosophe de son espèce. Nous verrons ensuite ce qui relie à l'ascèse traditionnelle la discipline dont font partie ces prescriptions. Enfin nous nous pencherons sur le but de cette discipline, et ainsi nous pourrons la comprendre.

1. – Régime, climat et délassements

Nietzsche répartit en trois thèmes ses considérations sur le quotidien du philosophe : celui du régime alimentaire, celui du choix du lieu et du climat, enfin celui des délassements que se donne le penseur.

Ecce Homo n'est pas le premier ouvrage philosophique qui traite de l'*alimentation*. Pythagore et Platon s'étaient déjà penchés sur le sujet et avaient prôné le végétarisme ; Platon

l'avait imposé à la classe supérieure de sa cité idéale, donc aux hommes qui vivent sous le signe des facultés intellectives, autrement dit aux contemplatifs. Les brahmanes, admirés de Schopenhauer et donc considérés par Nietzsche comme de monstrueux nihilistes, étaient également végétariens.

Nietzsche se dit en revanche « ennemi par expérience du végétarisme » (EH, « Pourquoi je suis si avisé »,1)[1]. Sous cette attaque du végétarisme, il faut voir le reproche déjà connu : les idéaux contemplatifs qui se sont développés jusqu'alors ne tendaient qu'à réprimer les forces vitales de l'individu au lieu d'en faire une totalité harmonieuse, ce qui explique la prescription d'un régime amollissant. En effet ce qui intéresse Nietzsche dans la question du régime, c'est le problème de la force ; voici d'ailleurs sa question précise : « Comment dois-tu te nourrir pour atteindre au maximum de ta force, de la *virtù*, au sens de la Renaissance, de la vertu 'garantie sans moraline' ? » (*id.*).

Et justement, remarque-t-il, la cuisine allemande – cela semble lui tenir fort à cœur – empêche toute augmentation de la force. Nietzsche la qualifie pour cela d' « impersonnelle », « désintéressée », « altruiste », et la résume par ce principe : « Se gâter l'estomac à seule fin d'être insuffisamment nourri ». C'est dans cet esprit qu'il critique les « viandes trop bouillies, les légumes rendus gras et farineux », et qu'il fait remarquer, toujours en ennemi des anciennes ascèses : « Un repas copieux est plus facile à digérer qu'un repas trop léger. Il faut que l'estomac entre tout entier en activité : première condition d'une bonne digestion ». Rejetant donc la cuisine allemande, ainsi d'ailleurs que la cuisine anglaise (deux nations auxquelles il associe une certaine lourdeur d'esprit), Nietzsche conclut : « La meilleure cuisine est celle du

[1] Les citations qui suivent sont tirées du même passage.

Piémont », donc une cuisine apparentée à l'air du Sud et des montagnes, ce qui est évidemment chargé de symboles.

Ceci pour la question des aliments solides – mais il faut aussi boire. Certaines boissons sont à éviter : le café, car « le café assombrit » ; le thé peut aussi être dangereux, s'il est mal dosé, à tel point que dans certaines circonstances « il faut une heure auparavant débuter par une tasse de cacao dégraissé et bien épais » ; tout ceci en fait pour garder l'esprit clair et ne pas sombrer dans l'obscurité ou le trouble, celui par exemple des brumes spirituelles de l'hégélianisme, que Nietzsche attribue à une malsaine confusion mentale. Par-dessus tout, il faut éviter l'alcool : « Les boissons alcoolisées me font du mal ; un verre de vin ou de bière par jour suffit parfaitement pour que la vie me semble une 'vallée de larmes' et de réveils amers. C'est à Munich que vivent mes antipodes ». L'image de la bière n'est pas innocente, car Nietzsche l'associe souvent au wagnérisme. Dans le *Cas Wagner* et *Nietzsche contre Wagner*, il répète à plusieurs reprises que la consommation de bière et de musique wagnérienne est la cause principale de la lourdeur d'esprit allemande.

Ainsi les deux maladies de l'Allemagne, l' « hégélite » et la « wagnérite » (GS 99), qui toutes deux se marquent par une inaptitude chronique à la clarté, auraient leur origine dans une mauvaise alimentation… Ces associations d'idées nous renseignent déjà sur le sens qu'il faut donner aux considérations diététiques de Nietzsche. Avec pas mal d'humour, il veut nous dire qu'on ne pense jamais sans son corps, et qu'il serait naïf de ne pas y prêter attention. Depuis les premiers paragraphes de *Humain, trop humain*, Nietzsche s'est détaché clairement du pessimisme de Schopenhauer, en affirmant que ni le pessimisme ni l'optimisme n'ont de fondement ontologique, car le monde n'a pas de valeur en soi. L'un et l'autre viennent donc de la « santé » et de la « maladie », termes qui désignent un rapport fondamental de la volonté avec le monde (ou bien on l'accepte, ou bien on le

hait), mais que Nietzsche emprunte à la médecine pour suggérer un lien entre ce rapport au monde et le degré d'harmonie physique de l'individu. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre des phrases telles que : « *Carlyle* : ou le pessimisme du déjeuner qui ne passe pas » (CI, « Divagations d'un inactuel », 1), ou celles que nous venons de voir.

A la question de l'alimentation s'ajoute celle du lieu de résidence. Ce qui valait pour la cuisine de l'Allemagne vaut aussi pour son climat, tous deux affaiblissent les forces intellectuelles et physiques : « le climat allemand suffit à lui seul à décourager des tripes vigoureuses et même portées à l'héroïsme ». Plus généralement: « Le *tempo* des échanges organiques est exactement proportionnel à l'agilité ou à la gaucherie des *pieds* de l'esprit » (EH, « Pourquoi je suis si avisé », 2). Or, d'après Nietzsche, le climat influence éminemment lesdits échanges organiques. Pour avoir l'esprit clair, il faut donc « un air sec, un ciel pur », et Nietzsche de citer en exemple Paris, la Provence, Florence, Jérusalem, Athènes.

A cela se rattache la préférence générale de Nietzsche pour le « Sud », au sens le plus large qu'on puisse imaginer. Qu'est-ce donc que le Sud ? Avant tout un ciel clair, serein, et non pas chargé de lourds nuages, et non pas menaçant ou triste ; dans un passage de *Zarathoustra* (« Avant le lever du soleil »), un tel ciel symbolise le Oui à la vie, tandis que les nuages sont les « ennemis » de Zarathoustra. Nietzsche nomme « méridional » tout ce qui incite à la joie plutôt qu'à la mélancolie. On pourrait dire qu'il reprend les idées de Madame de Staël (auteur qu'il rangeait parmi les « impossibles »[2]), mais en inversant ses jugements : elle appréciait beaucoup les paysages de falaises abruptes ou les lourds nuages noirs, parce qu'ils poussaient les poètes

[2] Sur cette expression, cf. infra, p. 22.

germaniques à la tristesse et que c'était du plus bel effet dans un poème ; pour Nietzsche c'était surtout un beau symptôme, et cela ne produisait qu'une poésie irrespirable.

Lui-même, pour en revenir à sa personne, ne voulait vivre, si l'on excepte Sils-Maria où il allait chercher l'air pur de l'altitude, que dans des villes méditerranéennes ; par exemple « l'aristocratique et calme Turin » (EH, « Pourquoi je suis si avisé », 8) où il trouve « un air délicieux, léger, espiègle » (tiré d'une lettre publiée après AC, p.202), ou bien Gênes, sise entre montagne et mer, deux lieux où il aimait à méditer. Il voyait dans l'architecture même de Gênes le reflet de la force de ses habitants, comme si, en bâtissant, ils avaient voulu rendre éternelle l'affirmation de leur individualité : « J'ai contemplé un long moment cette ville, ses villas et ses jardins d'agrément, et le vaste cercle de ses hauteurs et de ses pentes habitées ; je dois dire finalement : je vois des *visages* appartenant aux générations passées, – cette région est émaillée de copies d'hommes intrépides et maîtres d'eux-mêmes. Ils ont *vécu* et ont voulu continuer de vivre – c'est ce qu'ils me disent au moyen de leurs maisons, bâties et ornées pour des siècles, et non pour l'heure fugitive : ils furent bons envers la vie, si méchants qu'ils aient pu être bien des fois envers eux-mêmes » (GS 291). Quant à Sils-Maria, il y aurait beaucoup à dire sur la longue histoire qui unit Nietzsche à l'air pur des montagnes ; combien cette image compte dans sa pensée, il faudra cependant attendre la fin de cette première partie pour le voir[3].

En plus de l'endroit où l'on vit, il faut bien choisir ses « *délassements* ». Nietzsche en évoque deux : la lecture et la musique. La lecture, pour commencer, est une sorte de conversation avec les individus du passé, par laquelle le philosophe sort un moment de sa solitude pour s'en reposer et part « vagabonder dans des connaissances et des âmes

[3] Voir ce qui est dit de « l'air des sommets » dans le chapitre IV.

étrangères » (EH, « Pourquoi je suis si avisé », 3). Mais il faut bien choisir sa société, et là encore exclure les esprits lourds et tristes.

Les « Divagations d'un inactuel » (un chapitre de CI) donnent une bonne idée des affinités de Nietzsche en cette matière. Dans le premier paragraphe, Nietzsche y dresse une petite liste d'auteurs qui lui sont devenus « impossibles », c'est-à-dire insupportables : impossibles parce que « vertueux » (comme Sénèque ou Schiller), vulgaires (Michelet, Zola), superficiels (Mill), etc. ; tous ont en commun de couvrir leur petitesse de grandiloquence. Il attaque dans la suite Renan, qu'il considère comme un prêtre masqué ; Sainte-Beuve et sa médisance mesquine ; George Eliot, incapable de doute en matière morale ; Georges Sand, chez qui tout est « faux, fabriqué, vide et boursouflé, excessif », etc. Autant d'écrivains qu'il juge pompeux, mièvres, dilettantes, ou tout cela à la fois. Ce sont de semblables critères qui lui faisaient préférer au « souffle bucolique » du Nouveau Testament l'héroïque dureté de l'Ancien ; ou bien la sécheresse réaliste de Pétrone à l'abondance moralisante de saint Augustin[4].

Pour ce qui concerne les auteurs que Nietzsche aimait, notre passage d'*Ecce Homo* (« Pourquoi je suis si avisé »), mentionne principalement quelques Français, tant classiques que modernes, avec bien sûr une prédilection pour Stendhal, auxquels il faut ajouter Heine, Byron et Shakespeare ; et l'on devrait encore en citer une multitude, parmi lesquels Hafiz, Goethe, Horace, etc. Chez tous ces auteurs, il prise une certaine profondeur dans la connaissance psychologique, au moins le courage de voir la face sombre de l'homme ; en plus

[4] Voir par ex. GM III 22, sur la « corruption *in artibus et litteris* » induite par le christianisme.
Le Nietzsche de la maturité qualifiait aussi d' « impossible » la *Naissance de la tragédie*, ouvrage qu'il jugeait pompeux et dépourvu de netteté logique (Cf. Autocr.).

de cela, la force d'une affirmation individuelle sûre d'elle-même, et pour la plupart une certaine retenue dans l'expression. Donc le contraire absolu de ces penchants à la mystification et aux grandes envolées abrutissantes qu'il condamnait chez les autres ; donc, en deux mots, une certaine dureté et une certaine harmonie.

Il en est de même pour la musique. Bien entendu, tout commence par Wagner : quoiqu'il soit revenu à l'église chrétienne et tombé dans le nationalisme, Nietzsche n'a jamais cessé de voir en lui une sorte de génie de la décadence ; car Nietzsche dit être lui aussi décadent et nihiliste, et avoir connu la profonde douleur dont Wagner a tiré ses plus belles pièces. Cependant Nietzsche se voulait plus qu'un décadent, il s'est toujours tenu pour « fondamentalement sain » (EH, « Pourquoi je suis si sage », 2). C'est pourquoi il a d'autres exigences en matière de musique, et c'est pourquoi Wagner n'a pas le dernier mot, même pour la musique. Ce que Nietzsche demande à la musique est aussi peu wagnérien qu'il est possible : « Qu'elle soit gaie et profonde, comme un après-midi d'octobre. Qu'elle soit personnelle, folâtre, tendre, une douce petite femme, pleine de malice et de grâce » (EH, « Pourquoi je suis si avisé », 7). D'où sa préférence pour Chopin, Rossini, Peter Gast qu'il surnommait « Pietro Gasti », ainsi que d'autres qu'il ne cite pas dans ces pages : par exemple Bizet et Mozart – quoique ces deux cas soient moins simples qu'on ne le croirait – mais aussi Beethoven.

Il est bien sûr impossible de livrer en quelques lignes un exposé pertinent des préférences de Nietzsche en matière de musique et de lettres. Qu'on retienne toutefois cet impératif : les artistes étaient pour lui comme des compagnons qu'il admettait dans son intimité – qui est par-delà bien et mal, dira-t-il même, n'a pour compagnons que des morts –, il faut donc les choisir avec rigueur. Le philosophe s'interdira la fréquentation de quiconque pourrait lui troubler l'esprit par